

初期唯識文献と認識論・論理学における
grāhya-grāhaka-bhāvaという語の意味の違いについて
——アーラヤ識の二重にはたらく対象志向性との関係を中心として——

北 野 新 太 郎

0 問題の所在

- 1 先行研究における二系統の和訳について
- 2 或る場所に或る「関係」がない、とはいかなることなのか？
- 3 兵藤説の検討
- 4 アーラヤ識の内・外両方向の対象志向性との関係について
- 5 〈ダルマ・ダルミン構造〉は適用できない、ということについて

結論

0 問題の所在

アーラヤ識を説かない立場をとるダルマキールティの認識論やインド哲学論書において、他学派と論争をするさいなどに、例えば、楽（sukha）と覚（buddhi）との間に因果関係（kāryakāraṇabhāva）があるか否か、ということが問題となっていたときに、grāhya-grāhaka-bhāva（=g.g.bh.）という言葉で「所取・能取関係」と訳すということは、妥当なことであるといつてよいであろう。

例えば、戸崎宏正博士は、*Pramāṇavārttika-bhāṣya* の中の na hi yatra grāhyagrāhakabhāvas tatra kāryakāraṇabhāva¹⁾ という一節を、「実に所取能取の関係があるところには因果関係はない（下線は引用者）」と訳されている。そこでは、サーンキヤ学派との対論がなされており、「覚（buddhi）と楽

(sukha) との間に因果関係があるか、否か」ということが問題となっているため、文脈上、「所取・能取関係」という訳語がここで使用されること自体は、全く問題はないのである。

しかし、アーラヤ識という、謂わば、メタ・レベルの認識主観とでもいうべきものの存在を指し、「内と外とに二重にはたらく」とされるそのアーラヤ識の存在を前提とした認識の構造を考えている初期唯識学派の論書の中で、g.g.bh. というその同じ言葉が唯識三性説に関連した文脈の中で「依他起性に遍計所執性が存在しないことが円成実性である」という形での円成実性についての概念規定がなされているときに遍計所執性に対応するところのものを意味するものとして使用されている場合にも、その「能取が所取をみている」ということを経験したときに初めて成り立つ「所取・能取関係」という訳語を適用するということは、可能なことなのであろうか？

認識論・論理学やインド哲学論書と、初期唯識思想とは、背景となっている思想的コンテクスト自体が、全く異なっており、また、そこで想定されている認識の構造自体が全く異なっている。それゆえ、そのようなことを視野に入れてみた場合、「所取・能取関係」という訳語を初期唯識論書の g.g.bh. に適用することには、無理があると考えられるのである。

本稿の目的は、初期唯識の研究者によって、伝統的に、「体」、「存在」、「有」という形で提示され、また、兵藤一夫博士によって、その思想的必然性を意識した上で強調された²⁾「所取・能取の実物」という、いわば「存在」系の和訳の正当性を明らかにすることに他ならない。本稿においては、兵藤博士の示す論拠を、さらに、もう一歩進めて「アーラヤ識の対象志向性は、内・外両方向にはたらく」のに対して、ダルマキールティ等の認識論やインド哲学論書では、アーラヤ識を説かない立場をとり、単に「能取が所取をみる」という、内から外へとはたらく対象志向性のみを想定する常識的見解を前提としており、さらに、認識論・論理学の研究者その他は、対象論理的な思考方法によって考えているために、思想構造を読み誤った不適切な訳語を示している、という視点からの考察を加えることを通して、兵藤説を強化し、認識論・論理学の研究者を中心としてなされてきた「所取・能取関係」という訳語は、初期唯識文献にお

いて g.g.bh. という言葉が使用される場合に限っては、不適切な訳語³⁾であるということを明らかにすることを目的としているのである。

また、筆者は、小川英世博士から、*Triṃśikārikā* (=TK=『唯識三十頌』) 第21偈cd句に対するスティラマティの *Bhāṣya* を〈ダルマ・ダルミン構造〉を視野に入れてみた場合、g.g.bh. の -bhāva という語に「有」、「実物」といった〈存在〉系の訳語をあてはめて訳すことは、「誤訳である」との御指摘をいただいていた。

しかしながら、その場合、g.g.bh. は、唯識三性説における遍計所執性に対応するところのものであるため、それが「存在」という言葉で表記されていても、「全くの非存在 (=都無)」を表すことになるのである。それゆえ、それは、〈ダルマ・ダルミン構造〉の適用範囲の外に位置づけられることになるから、〈ダルマ・ダルミン構造〉は、その場合、適用できないということになる。このような理由から、小川博士による御指摘に反して、〈存在〉系の訳語は、誤訳ではない、と考えられるのである。

1 先行研究における二系統の和訳について

「所取・能取関係」という訳語が成立する文脈とは、「能取が所取をみている」という、一見、至極当然のことが前提として考えられており、その結果として、その所取と能取との間に、kārya-kāraṇa-bhāva (因果関係) という場合と同様の「相対的關係性」があるということが前提とされており、尚且つ、そのような認識が「対象論理的な思考方法⁴⁾」によって考えられている場合に限定されるといってよいであろう。

しかしながら、アーラヤ識の存在を前提とする唯識三性説においては、「能取が所取をみている」というよりも、メタ・レベルの認識主観とでもいうべきアーラヤ識中の「二取の習気」、すなわち、内・外両方向にはたらく対象志向性によって、「所取と能取との存在がみられて(構想されて) いる」のである。

そしてその場合、先にみた「実に所取能取の関係があるところには因果関係はない (na hi yatra grāhyagrāhakabhāvas tatra kāryakāraṇabhāvaḥ)」と

いう一節についていえば、ダルマキールティと他学派との論争において問題となっている「buddhiとsukhaとの間に因果関係が成立するのか、否か」という、論争上の限定的な文脈の中で設定されているような「所取・能取関係」という抽象的な概念それ自体に執着する習気が、そのような問題について、一度も考えたことすらない衆生のアーラヤ識中にも無始時以来、存在している、ということが初期唯識論書の中でいわれているわけではなく、「所取そのもの」、「能取そのもの」の存在を、ありありと増益する習気 (grāhadvayasyānuśayaḥ ←二取の習気←TK第26偈) が、すべての衆生のアーラヤ識中に存在する、ということがいわれているのである。

そしてこのような「二取の習気」は、依他起性としての存在性格を有するところの外界対象と個体存在を生ぜしめるところのものである、ということになるのである。

もう少し、具体的にいえば、暗闇で縄をみて蛇であると誤認する、という場合、「自分の認識主観と蛇との間に、所取・能取の関係がある」という執着が起るのではなく、「蛇がいる」すなわち、「蛇の存在がそこにある」という認識が起るのである。〈アーラヤ識の所縁・行相〉の理論に即していえば、内と外とに（内・外、合わせて）二本の縄（仮説の所依）と（内・外、合わせて）二匹の蛇（遍計所執性）が、それぞれ位置づけられ、本来、所取・能取の関係にあったはずの二本の縄の間の相対的關係性は、この場合、すでに全く存在しなくなっている、ということになるといえるであろう。

例えば、“abhūtaparikalpo 'sti dvayaṃ tatra na vidyate, śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate” という *Madhyāntavibhāga* (=MV=『中辺分別論』) 第I章第1偈に対する *Bhāṣya* の中で、ヴァスバンドゥは、弥勒本偈のc句の最初の“śūnyatā”という言葉の説明して、grāhya-grāhaka-bhāvena virahitā といっているのであるが、このような初期唯識文献の中で使用される g.g.bh. という言葉に対する訳語にまで、先にみた認識論・論理学やインド哲学論書の中で使用される「所取・能取関係」という訳語を適用してしまっている事例が、比較的最近に発表された先行研究の中に、幾つか存在するようなのである。

まず、それらを以下に確認してみることにしよう。ヴァスバンドゥは、*Madhyāntavibhāga-bhāṣya* (=MVbh) の中で、以下のようにいっている。

sūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhyagrāhakabhāvena virahitatā⁵⁾ /

この一節について、三穂野英彦博士と、那須円照博士と、金才權博士は、各自の博士論文の中で、それぞれ、以下のような和訳を示されている。

「「空性」とは、その〈非真実の構想〉が所取と能取の関係を欠いていることである⁶⁾」(三穂野英彦博士による和訳、下線は引用者)

「「空性」とは、その誤った構想が客観と主観という関係を離れていることである⁷⁾」(那須円照博士による和訳、下線は引用者)

「「空性」とは、その虚妄分別が所取・能取の関係を欠いていることである⁸⁾」(金才權博士による和訳、下線は引用者)

上記の「所取と能取の関係」という和訳に対して、もともと、初期唯識思想の研究者によって、「体⁹⁾ (山口益、野澤静證訳)」、「存在¹⁰⁾ (荒牧典俊訳)」、「有¹¹⁾ (竹村牧男訳)」、「実物¹²⁾ (兵藤一夫訳)」という訳語が示されていたのであるが、筆者自身は、後者の和訳に妥当性があるとみる者である¹³⁾。

通常、何らかの不適切な訳語が示される場合には、ある用例について知らないことによってその誤訳が起こるという場合が多いと思われるのであるが、この場合、*Pramāṇavārttika* 等における認識論・論理学やインド哲学論書における「所取・能取関係」と訳すべき用例を知っており、さらに、初期唯識の二取・二分論や唯識三性説における内と外とに二重に対象志向性がはたらく認識の構造のイメージが描けておらず、さらに、「対象論理的な思考方法」に慣れ親しんでいる研究者において、上記の不適切な訳語が示されるようなのである。

2 或る場所に或る「関係」がない、とはいかなることなのか？

先にみたように、MV第I章第1偈に対する *Bhāṣya* の中で、ヴァスバンドゥは、弥勒本偈のc句の最初の“*sūnyatā*”という言葉の説明して、*grāhya-grāhaka-bhāvena virahitatā* といっているのであるが、唯識派が *sūnyatā* という場合、それは、*pariniṣpanna-svabhāva* (円成実性) を意味しており、そのことは、その場合の *virahitatā* が、円成実性の概念規定としてよく知られている TK 第21偈¹⁴⁾cd句で、*niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā* といわれる場合の *rahitatā* に対応しているということからも確認できる。

この場合、当該箇所 の MVbh の中で、ヴァスバンドゥが “*yad yatra nāsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānāti* (或る場所に或るものがないときに、それ(或る場所)はそれ(或るもの)としては空であると如実に観察する。また、ここに残ったもの(余れるもの)があるならば、それはいまや実在であると如実に知る)” という〈空性の定型句〉を引用している、ということからもわかるように、そこでは、唯識派における「或る場所に或るものがない」という「場所的な空性」が示されている、ということは、注意すべき点であろう。いうまでもなく、この場合、「或るもの」とは、迷乱の認識における「構想の対象(遍計所執性)」を意味していなければならないのである。

そうした場合、この一節の中の *bhāva* という言葉は、「或る場所に或るものがない」というときの「或るもの」に対応することになるのであるが、それ(*bhāva* という言葉)は、具体的には、何を意味していることになるのであろうか？このことについて、先にも触れたように、①認識論・論理学などを中心に研究をしている研究者と、②初期唯識の中の唯識三性説や、二取・二分論を中心に研究をしている研究者、例えば、山口益博士、野澤静證博士、荒牧典俊博士、竹村牧男博士、兵藤一夫博士、との間で、見解が分かれることが多い、ということは、筆者にとって、以前から、気に懸かる問題点であった。この問題について、筆者自身は、先にも触れたように〈存在〉系の訳語が正しい

と考えている。

認識論・論理学の研究者その他は、サンスクリット語で AB-bhāva という場合、bhāva は、-tva / -tā という接尾辞のように、抽象名詞を形成するから、通常、それを「～性、～であること」と訳す¹⁵⁾ということに基づいて、そこに、「能取が所取をみる」というような、一般的にみると常識的ではあるが、初期唯識の研究者からみると、やや単純であるとみられる認識の構造についての解釈を入れることによって、kārya-kāraṇa-bhāva を「因果関係」と訳すのと同様に、AとBとの間の相対的關係性を意識した上で「所取・能取関係」と訳す場合が多いようである。

仮に、その「所取・能取関係」という訳語を採用したとして、それを〈空性の定型句〉の論理にあてはめて考えた場合には、「或る場所に或るものがない」という瑜伽行派的な空性理解における「或るもの」とは、「所取・能取関係」であるということになり、「或る場所に、或る関係がない」ということがいわれていることになるのであるが、ヴァスバンドゥはここで、そのようなことをいわんとしているのであろうか？

通常の認識においては、能取(=grāhaka=認識主観)が所取(=grāhya=認識対象)を認識する、ということになるのであるが、初期唯識を中心に研究を進めていると、そのように「能取が所取をみる」というように単純には、考えられなくなるところがあり、そのような通常通りの認識モデルとは、異なる認識モデルのイメージが、初期唯識思想の研究者の脳裡には、自然とできあがってくるようである。

上記の「所取・能取関係」という訳し方に対して、初期唯識の唯識三性説や、二取・二分論を専攻している研究者は、唯識三性説的な思想的コンテクストを重要視して、例えば、TK第1偈¹⁶⁾で ātma-dharmopacāro といわれる場合の ātman と dharma が仮説の所依である vijñāna-pariṇāma の上に増益されたところの非存在の遍計所執性としての存在性格を有する(非存在の)対象を意味しているということと同様に、g.g.bh. を「所取・能取の体(実体、存在)[として増益されたもの]」と訳す場合が極めて多いのであるが、この場合、対象志向性は、内と外との二方向にはたらいっており、構想の対象も、内と外とに顕

現したものを、〈仮説（仮設）の所依〉とした上で、それぞれ別個に ātman と dharma という二つのものが構想されている、という点に注意すべきであろう。

3 兵藤説の検討

兵藤一夫博士は、認識論・論理学や、インド哲学論書で使用される g.g.bh. に対する「所取・能取関係」という訳語との比較・検討ということはなされてはいないのであるが、山口、野澤、荒牧、竹村による和訳においてもみられる〈存在〉系の訳語の妥当性を唯識三性説の思想的コンテクストとの関係を意識した上で論じられている。

もともと筆者自身は、この問題に関しては、兵藤博士の考え方が正しいはずであると1999年頃から考えていたのであるが、「所取・能取の存在（実物）」というような訳語に対して、これまで、主として認識論・論理学関係の研究をされている方々から、批判的な見解を示されることが非常に多かった。そして、そのことが、本稿の主要な執筆動機であるともいえるのである。

以下に、先行研究としての兵藤説についてみておくことにしよう。

スティラマティは、先にみた abhūtaparikalpo 'sti dvayaṃ tatra na vidyate, śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate というMV第I章第1偈の中の“dvayaṃ tatra na vidyate”という部分について以下のように説明している。

abhūtaparikalpo hi grāhyagrāhakaśvarūparahitaḥ śūnya ucyate na tu sarvathā niḥsvabhāvaḥ¹⁷⁾ /

兵藤博士は、この箇所について以下のような和訳を示されている。

「虚妄分別は所取・能取の自性を離れる（grāhyagrāhakaśvarūparahita）と空と言われるが、あらゆる形で無自性なのではない¹⁸⁾」（下線は引用者）

それに対して、山口益博士は、以下のように訳されている。

「所以は虚妄分別は所取と能取との自性と離る故に空なりと雖も、全無自性にはあらず¹⁹⁾」(下線は引用者)

上記の兵藤訳と山口訳とを比べてみると、微妙な違いがあることがわかる。兵藤訳では、「離れると空と言われるが」とあるから、「離れた場合に」という意味で理解していることがわかるのであるが、それに対して山口訳の「離るる」というのは「離れている」という意味であり、言い換えれば、「(常に) 欠いている」という意味である。ここでは、「常遠離性 (sadā rahitatā)」と同じことがいわれているのであるから、山口訳が正しいと考えられる。

ただ、ここでスティラマティが -bhāva を使用してはいない、ということは注意すべき点であり、この場合には、「関係」とは訳しようがないといえるであろう。それゆえ、兵藤訳にみられるような「所取・能取の自性」が虚妄分別によって構想されている、と考えられるのである。

また、MVにおいては、瑜伽行派における空、すなわち円成実性について、dvayābhāvaであると説明する²⁰⁾のであるが、dvaya- の部分を、具体的に表記すれば、grāhya-grāhaka となり、grāhya-grāhākābhāva が瑜伽行派における空、すなわち円成実性であるということになるであろう。そうした場合、全く同様のことを、別な表現でいえば、grāhya-grāhaka-bhāvena virahitatā となるのである。

それに対して、「所取・能取の関係」がないことと、「所取・能取 の存在」がないこととは、結局は、同じことなのではないのか、という反論が予想されるのであるが、それら二つは、実は、全く異なる事態を意味していることになるのである。この点については、後述する「アーラヤ識の所縁・行相」の理論との関係から理解されるべきであろう。

また、スティラマティは、他にも「所取・能取関係」という訳語には無理があると考えることの根拠となるとみられる表現を示している。例えば、兵藤博士は、*Madhyāntavibhāga-ṭīkā* (=MVṬ) の以下の一節を引用することを通し

て、「所取・能取の実物」という訳語の妥当性を主張されている。

grāhyagrāhakabhāvena rahitatā viviktatā hy abhūtaparikalpasya
śūnyatā / na tv abhūtaparikalpo 'py abhāvaḥ / yathā śūnyā rajuḥ
sarpa-svabhāvenātāt-svabhāvatvāt sarvakālaṃ śūnyā na tu rajuḥ
svabhāvena²¹⁾ /

「所取と能取との存在を欠いている、というのは、離れていること (viviktatā) であり、虚妄分別の空性であるが、虚妄分別もまた存在しないのではないのである。例えば、縄（虚妄分別）は蛇（所取・能取）の自性としては非真実であることを本質としているから、あらゆる時に〔蛇としては〕空であるが、縄は〔それ自体の〕自性としては〔存在していないわけ〕ではないのである。」

ここでスティラマティは、虚妄分別と所取・能取の関係について、縄と、その上に増益（無いものを有ると措定）された蛇の喩えを用いて説明している。

そして、アンダーラインを施した svabhāvena という言葉からわかるように、スティラマティは、grāhyagrāhakabhāvena という箇所 の bhāvena を svabhāva すなわち、自性の意味で理解しているということが確認できるのである。

上記の説明をみてもわかるように、必ずしも、虚妄分別＝能取なのではなく、所取・能取が存在しないと同時に、虚妄分別は存在しているわけであるから、虚妄分別と所取・能取は、異なる存在レベル（前者は依他起性、後者は遍計所執性）で考えられているのである。

ここでは、所取と能取との間の「関係」が問題となっているわけではなく、「所取執 (grāhya-grāha)」と「能取執 (grāhaka-grāha)」とによって、所取と能取とに対する対象志向性が、内と外との両方向に、それぞれ、はたらいっているのである。アーヤ識の存在を前提としない仏教認識論（≠初期唯識思想）の研究者には、そのことが、よくわかっていないようである。

兵藤博士は、そのようなアーヤ識の二重にはたらく対象志向性との関係に

については言及されてはいないのであるが、上記の問題について、以下のようにいわれている。

「世親によれば、「空性」とは虚妄分別が所取と能取の実物を離れていることである。この場合、「所取と能取の実物 (grāhyagrāhaka-bhāva)」という言い方は、先に『大乘莊嚴經論』の幻術の譬喩において見た「象などの実物」という言い方に類似したものであり、世親の遍計所執相の理解において重要な意味を担っている。

当該部の安慧の複積によれば、この「実物 (bhāva)」の語は「自性 (svabhāva)」と言い換えられているので、自性・実体と同義であると理解し得るであろう。したがって、世親にとって空性は虚妄分別が自性として執せられた所取・能取を離れていることである。ところが、安慧が自ら本偈の注釈をする場合には必ずしも「実物」「自性」という語を付け加えてはいない²²⁾。」（下線は引用者）

また、ここで兵藤博士は、*Mahāyānasūtrālaṃkāra* (=MSA=『大乘莊嚴經論』) 第Ⅺ章において示される、石や木に呪文や薬の力が加わることによって象や馬の形象が幻作される、という「幻術の譬喩」において、象や馬の ākr̥ti (=ākāra) すなわち形象はあるが、bhāvaすなわち実体〔として増益されたもの〕は存在しない、という場合のbhāvaと同じ意味で、MV第Ⅰ章第1偈に対する *Bhāṣya* でヴァスバンドゥが grāhya-grāhaka-bhāvena virahitatā という場合の bhāva という言葉の意味を理解すべきであるという立場をとっている。

この兵藤博士の説は、特に、唯識三性説を中心として研究を進めている研究者にとっては、極めて説得力のある考え方である。なぜならば、当該箇所のMV第Ⅰ章第1偈に対する *Bhāṣya* において、ヴァスバンドゥは、先にも触れたように「或る場所に或るものがない」という「空性の定型句」を示しており、その場合の「或るもの」とは、三性でいえば、遍計所執性に他ならないのであり、それは、まさに、MSA第Ⅺ章において示される「幻術の譬喩」における「āk̥r̥ti (=ākāra) の上に増益された bhāva (=遍計所執性)」に他ならない

ものであるからである。

上記の唯識三性説的な視点を視野に入れて考えるということが、認識論・論理学の研究者には、欠落しているのではないだろうか。

MSA第Ⅺ章第19偈は、以下のごとくである。

tadākṛtiś ca tatrāsti tadbhāvaś ca na vidyate /
tasmād astitvanāstitvaṃ māyādiṣu vidhīyate²³⁾ // 19 //

「その形象 (ākṛti / ākāra) はそこにある。しかしその実体 (bhāva) は存在しない。それゆえに、あることとないこととは幻術などにおいて定められるのである。」

次に、アーヤ識の対象志向性は「内・外、両方向にはたらく」という、初期唯識思想特有の認識の構造と、ダルマキールティ等の認識論やインド哲学論書における認識の構造の違いに着目することによって、「所取・能取関係」という訳語が不適切であるということを確認してみよう。

4 アーヤ識の内・外両方向の対象志向性との関係について

ここで、われわれが注意すべき点は、アーヤ識の認識は、内・外両方向に对象志向性がはたらく、ということである。その場合、単純に「能取が所取をみる」とはいえない認識の構造が想定されることになる。例えば、*Triṃśikā-bhāṣya* (=Tbh) において、スティラマティは、以下のようにいっている。

yasmād ālayavijñānaṃ dvidhā pravartate adhyātmam upādāna-vijñaptito bahirdhā 'paricchinākarabhājanavijñaptitaś ca²⁴⁾ /

「アーヤ識は、二重に生じるからである。内的には、執受（個体存在を統合するはたらき）の識別としてであり、外的には、はっきりとしない行

相の環境世界（器〔世間〕）の識別としてである。」

また、スティラマティは、*Pañcaskandhakavibhāṣā* においても、以下のようにいっている。

yasmād ālayavijñānaṃ dvābhyām ālambanābhyām pravartate /
adhyātmam upādānavijñaptiḥ / bahirdhāparicchinākārabhājana-
vijñaptiś ca²⁵⁾ /

「アーラヤ識は、二つの所縁として生じるのである。内的には、執受の識別としてであり、外的には、はっきりとしない行相の器〔世間〕の識別としてである。」

また、例えば『成唯識論』に「変とは謂く、識体転じて二分に似るぞ（変謂識体転似二分）」という有名な一節があるのであるが、その場合、それらの「二分」は依他起性であり、その依他起性を「対象的な仮説（仮設）の所依」として、その上に、遍計所執性の実我・実法を、増益するのである。そうした場合、「二分」は、暗闇で縄をみて蛇であると誤認する、という場合の、縄（＝依他起性）に対応するところのものを意味しており、「所取」と「能取」との間に「関係」がない、ということがいわれているわけではなく、「所取・能取」のそれぞれの上に増益された、「遍計所執性の実我・実法」の存在（bhāva=svabhāva）が「ない」といっていることになるのである。

また、ヴァスバンドゥは、MV 第 I 章第 1 偈に対する *Bhāṣya* の中で、abhūtaparikalpa は、grāhya-grāhaka-vikalpa である²⁶⁾、といっている。筆者は、この grāhya-grāhaka-vikalpa とは、ヴァスバンドゥ自身が TK 第26偈でいうところの grāhadvayasyānuśayaḥ との関連において理解されるべきであると考えている。TK 第26偈は、以下のごとくである。

yāvad vijñaptimātratre vijñānaṃ nāvatiṣṭhati /
grāhadvayasyānuśayas tāvan na vinivartate²⁷⁾ // 26 //

「識が、ただ識のみであること（唯識）にとどまらない限りは、[認識の主観と客観という] 二つの執着の潜在形態（二取の随眠）は止滅しないのである。」

ここでもやはり、所取と能取との間に、「関係」があるということがいわれているわけではなく、所取と能取とが、それらとは異なるアーヤ識中の「二取の習気」によって、対象化されている、ということになるのである。唯識三性説的にいえば、それら二つのもの（遍計所執性）が実体視されている、ということであり、それは TK 第 1 偈において示される認識の構造とも一致している。

「所取・能取関係」という訳語自体は、認識論・論理学やインド哲学論書の思想的コンテキストの中で、所取と能取との間に相対的關係性が認められる場合に使用されるべきものである。しかし、それに対して、アーヤ識中の「遍計所執性に執着する習気 (parikalpitasvabhāvābhīniveśavāsanā)」は、「所取そのもの」、「能取そのもの」に対する「二取の習気 (grāhadvayavāsanā)」として存在しているのである。そのような盲目的意志とでもいべき習気は、そこに「関係」がある、として執着しているわけではなく、「所取そのもの（外界対象）」、「能取そのもの（自我）」がありありと存在するという執着 (grāha) そのものとして、無始時以来、存在しているということである。

このことは、「アーヤ識の所縁・行相」の理論を前提とする MV 第 I 章第 3 偈で「artha, sattva, ātman, vijñapti として顕現する識が生じる²⁸⁾」といわれる場合の、arthaが器世間、sattvaが執受に対応していることとの関係から考えると非常に理解しやすい。その場合の arthaは（本来の）grāhya に対応し、sattva は（本来の）grāhaka に対応するのであるが、それら二つは、外的な対象志向性（外的な能遍計）としての vijñapti すなわち前六識と、内的な対象志向性（内的な能遍計）としての ātman すなわちマナ識によって、それぞれ、対

象化されるため、本来の「所取・能取関係」といった相対的關係性は、そこでは、すでに完全に失われているのである。

また、例えばスティラマティは、所取と能取として顕現する迷乱 (bhrānti) が、それぞれ、dharmaと pudgalaが増益される依りどころとなるということについて、MVṬにおいて次のようにいっている。

grāhyagrāhakayoḥ samāropāpavādadarśanam iti vistaraḥ / grāhya-grāhakapratibhāsabhrāntir yā dharmeṇa pudgalena ca gṛhyate sā yadi tattvenaivāstīty abhiniveśate / evaṃ grāhyagrāhakasamāropaḥ / atha grāhyasyeva grāhakasyāpy abhāvam abhiniviśate / evaṃ grāhya-grāhakāpavādaḥ / yasya lakṣaṇasya jñānād grāhyagrāhakayoḥ samāropāpavādadarśanam na pravartate tat paratantrasvabhāve tattvalakṣaṇam samāropāpavādavarjitaṃ jñātavyam / tat punaḥ kalpitayā grāhyagrāhakātmatayāsattvaṃ tadvyavahārāśrayatvena ca sattvam / evaṃ hi parijñānāt paratantra samāropāpavādadarśanam na pravartate²⁹⁾ /

「所取と能取との二つについての増益と損減との見解等 [について説明しよう]。所取と能取として顕現する迷乱 (bhrānti) が、存在 (法) と人間存在 (人) として執着されるところのそれ (所取と能取として顕現する迷乱) が、もし真実として存在するのであると執着する [のであるならば]、そのように [執着することが]、所取と能取とを増益することである。もし所取についてのように能取についてもまた、非存在であると執着する [のであるならば]、そのように [執着することが]、所取と能取とを損減することである。その相 (lakṣaṇa) を知ることによって、所取と能取との二つについての増益と損減との見解が起こらないところのものが、依他起性における真実相であり、増益と損減とを離れていると知るべきである。しかし、それは、構想された所取・能取の本質としては非存在であるが、それら (所取と能取) の言語表現の依りどころとしては、存在しているの

である。なぜならば、そのように知ることによって、依他起に、増益と損減の見解が起こらないからである。」

ここでのスティラマティによる説明からみても、「所取・能取関係」を構想するのではなくて、所取として顕現する迷乱を外界対象であると構想し、能取として顕現する迷乱を自我であると構想しているということがわかるのである。

また（網掛けを施した）grāhya-grāhakātmatayā という箇所からみても、-ātmatayā の部分を -bhāvena に置き換え可能であるとみると、grāhya-grāhaka-bhāvena という場合の bhāva は（このような唯識三性説の思想的コンテキストの中では）「関係」という意味では使用されていないということがわかるのである。

5 〈ダルマ・ダルミン構造〉は適用できない、ということについて

上記の考察によって、初期唯識文献において使用される g.g.bh. という言葉に対して、「所取・能取関係」という訳語を適用することには無理がある、ということが明らかになったといえるであろう。

初期唯識思想の研究者であり、唯識三性説を研究された竹村牧男博士は、『唯識三性説の研究』の中で、次のようにいわれている。

「さらにたとえば、『唯識三十頌』の第二十一頌の後半には、円成実性を定義して、「円成実性は、それ（依他起性）が、前の（遍計所執性）を、常に離れていること（sadā rahitatā）である」とある。これに対しスティラマティは、「その分別における所取・能取の有（grāhyagrāhakabhāva）が、遍計所執されたもの」とし、「その分別（三界の心・心所）において、現に存在しない所取・能取なるもの（grāhyagrāhakatva）が分別されたのが、遍計所執性である」ともいって、その遍計所執性としての所取・能取なるものが、一切時に（sarvakālam）、全く離れていること（atyantarahitatā）が円成実性だと説明している³⁰⁾。」（下線は引用者）

上記の引用文で、竹村博士が「その分別における所取・能取の有 (grāhya-grāhakabhāva) が、遍計所執性されたもの」といわれている箇所に対応する Tbh は、以下のごとくである。

avikārapariniṣpattyā sa pariniṣpannaḥ / tasyeti paratantrasya pūrveṇeti
parikalpitenā tasmin grāhyagrāhakabhāvaḥ parikalpitaḥ / tathā hi
tasmin vikalpe grāhyagrāhakatvam avidyamānam eva parikalpyata iti
parikalpitam ucyate / tena grāhyagrāhakeṇa paratantrasya sadā
sarvakālaṃ atyantarahitatā yā sa pariniṣpannasvabhāvaḥ³¹⁾ //

「その円成実性は、変異せずに完成していることによって [円成実性といわれるの] である。「それに」というのは、他によるもの (依他起 [性]) に、ということである。「前のものを」というのは、構想されたもの (遍計所執) を、ということである。そこにおいて、所取と能取との存在が構想されたものである。すなわち、その分別において、全く存在していない所取・能取なるもの³²⁾が構想されているから構想されたもの (遍計所執) と説かれるのである。その所取と能取とを他によるもの (依他起 [性]) が、常に、あらゆる時に、全く欠いていること (畢竟遠離性) というそのことが、完成されたということを本質とするもの (円成実性) に他ならないのである。」

先にみた竹村博士による「所取・能取の有 (grāhyagrāhakabhāva)」という訳語は、初期唯識の研究者からみれば、極めて妥当なものである。要するに、「能取が所取をみている」のではなく、「能取と所取がみられて (遍計所執されて) いる」のである。

この Tbh における説明箇所は、先にみた MV 第 I 章第 1 偈に対するヴァスバンドウの *Bhāṣya* と同様に、三性の中の円成実性、すなわち「或る場所に或るものがないこと」について説明する箇所であり、その場合、先にも触れたように「或る場所」に「ない」といわれる「或るもの」とは、三性の中の遍計所執

性に他ならないのである。

ここでの grāhyagrāhakabhāva という言葉について、野澤博士は「体」と訳されており、荒牧博士は「存在」と訳されており、竹村博士は（上記のように）「有」と訳されており、兵藤博士は「実物³³⁾」と訳されている。

先にみた「所取・能取関係」という訳語には問題がある、という点から二者択一的に考えた場合には、「関係」でないのならば、「存在」系の訳語を使用してよいのではないか、という考え方になるであろう。

ところが、筆者が2014年7月26日(土)に九州大学で開催された西日本インド学仏教学会において小川英世博士からいただいた御指摘によれば、〈ダルマ・ダルミン構造〉を意識した上で考えた場合、少なくともこの箇所に限っていえば、上記の「存在」系の訳語は「誤訳である」とのことである。

まず、小川博士の考え方を簡単にまとめてみると、それは、以下のようなものである。

ここでスティラマティは、まず、grāhyagrāhakabhāvaḥ といった後に、それを grāhyagrāhakatvam と言い換えているのであるが、このことは、スティラマティが、上記の二つの言葉を同義であるとして扱っているということの意味しているということになる。すなわち、スティラマティは、最初の grāhya-grāhakabhāva という言葉の -bhāva を -tva と同義であるとして解釈しており、その場合の抽象名詞を「属性・性質」を意味するものとして解釈した場合、-bhāva を「存在」の意味では解釈できない、というのが小川博士の論理なのである。

また、小川博士の論理に従って考えた場合、grāhyagrāhakatvam という、抽象名詞で表現されるところのものは、先にも触れたように、属性・性質にすぎないものであるから、ダルミン（基体）ではなく、ダルマ（属性・性質）を表現している、ということになり、それ (g.g.bh.) に対して「存在」系の訳語をあてはめた場合、「誤訳である」ということになるのである。

しかし、唯識三性説についての説明がなされているはずのこの箇所で、スティラマティは、本当に、そのようなことをいわんとしているのであるか？

まず、grāhya-grāhaka-tva とは何か、ということから再検討してみると、

ここまでの論述からもわかるように、「所取・能取関係」という訳語は適用不可能である。

そして、そのこと自体は、先に触れた西日本インド学仏教学会の時点で、小川博士が認められたところでもあるのである。

そうした場合、内と外とに、それぞれ別個に（実には存在しない）対象が増益されている、ということになるのであるが、説明をわかりやすくするために、内から外への対象志向性に限定して論じてみると、grāhya-tva とは、grāhya が、模写説的世界観に基づいて考えた意味での「外界対象」として、すなわち、迷乱や顕現ではなく、そこ（外界）に〈ある〉ということ〔が虚妄分別によって増益されていること〕に他ならないのである。無論、それは遍計所執性なのであるから、〈ある〉というように虚妄分別によって増益されてはいても、実際には、全くの非存在に他ならない、ということである。

そして、それ自体が全くの非存在なのであるから、それ（遍計所執性）は〈ダルマ・ダルミン構造〉の適用範囲の外にある、ということになる、すなわち「存在」という言葉を使用していても、それは、〈全くの非存在〉を意味していることになるため、それ（遍計所執性）に対して、〈ダルマ・ダルミン構造〉を適用しようとすることは、〈諸行無常〉を無為法の虚空に対して適用しようとするようなものである。

そして、上記の「遍計所執性の場合、存在と非存在との意味の逆転現象が起こる」ということ自体は、唯識三性説においては、初歩的な共通認識にすぎない程度のことなのである。

しかし、唯識三性説の研究者ではない小川博士には、そのような初歩的なことがわかっていないため、適用できないはずの〈ダルマ・ダルミン構造〉を遍計所執性の領域にまで適用してしまった結果として、誤訳ではない野澤、荒牧³⁴⁾、竹村、兵藤訳を「誤訳である」と断定するに至ったということである。

抽象名詞を作る -tā, -tva という接尾辞について、辻直四郎博士は、次のように説明されている。

「-tā f., -tva n. 名詞・形容詞に添えられて広範囲に抽象名詞を作る重要な接

尾辞で、性質・本質・観念・機能・論理的関係等を表し、時には集合体または具体的事物にも及ぶ³⁵⁾」(下線は引用者)

上記の辻博士による説明によれば、-tāや-tvaという接尾辞によって作られる抽象名詞は、「本質」や「具体的事物」をも表す、とのことであるから、唯識三性説の思想的文脈に従って考えた場合、実には存在しない「机」、「本」などの「具体的事物」としての遍計所執性(=g.g.bh.=g.g.-tva)が、虚妄分別によって外界対象として増益されてはいるが、実はそれは全くの非存在に他ならないものであり、〈ダルマ・ダルミン構造〉の適用範囲の外にある、ということになるのである。

そうした場合、先のTK第21偈cd句 についてのヴァスバンドウの *Bhāṣya* に対する竹村訳の「有」をはじめとする「体(野澤静證訳)」、「存在(荒牧典俊訳)」、「実物(兵藤一夫訳)」という和訳は、誤訳ではない、ということになると考えられるのである。

小川博士が竹村訳を「誤訳である」といわれることは、初期唯識の三性説の思想構造との関係によって「存在」と「非存在」の意味の逆転現象が起こる、という唯識三性説の基本的な考え方がわかっていないことに起因する誤解であるといえるのである³⁶⁾。

結 論

以上の考察の結果として、初期唯識文献の中で、grāhya-grāhaka-bhāva という言葉が使用される場合には、唯識三性説的な思想的コンテクストとの関係を読み込んだ上で、それを「所取・能取の存在(実物、実体)[として増益されたもの]」と訳すべきである、ということがいえるであろう。すなわち、ここでは、「所取と能取の間に関係がある」ということがいわれているわけではなく、アーヤ識中の所取執・能取執によって、それらが実在すると構想されている、ということである。

認識論・論理学やインド哲学論書において示される g.g.bh. は「増益の対象」

ではないが、初期唯識論書では、g.g.bh. は迷乱の認識における「増益の対象」を意味しており、「関係」が構想されているわけではなく、アーヤ識中の「二取の習気」によって、内と外との両方向に、それぞれ別個に「存在」が増益されているのである。

それに対して、アーヤ識を説かないダルマキールティ等の認識論・論理学やインド哲学論書等においては、もともと、内・外面方向に対象志向性をもつアーヤ識というものが想定されていないのであるから、文脈に応じて、「所取・能取関係」という訳語が使用されることは妥当であるといえるであろう。

兵藤博士は、「所取・能取の実物」という訳語を示されるのであるが、認識論・論理学の研究者を中心としてなされることの多い「所取・能取関係」という訳語と、兵藤訳との対照ということまでは、なされていなかった。そのような兵藤訳は、本稿において着目し、論じたような「アーヤ識の対象志向性は、内と外とに二重にはたらく」という初期唯識特有の理論との関係からみても、極めて正当性のあるものであるということを上記の論述で明らかにし得たといっていよいであろう。

また、本論の中でも触れたように、2014年7月26日(土)に九州大学で開催された西日本インド学仏教学会において、小川博士から「竹村訳(と兵藤訳)は誤訳である」との御指摘をいただいていたのであるが、その後、検討してみた結果、そのような小川説は、小川博士による唯識三性説の思想構造の読み違いに起因する誤解であることがわかった。

要するに、全くの非存在であるところの遍計所執性は、〈ダルマ・ダルミン構造〉の適用範囲の外にある。すなわち、遍計所執性に対応するものは、それが〈存在〉を意味する言葉で表記されていても、〈全くの非存在〉を意味しているのであるから、〈ダルマ・ダルミン構造〉は適用できない、ということである。

上記のような「存在と非存在の意味の逆転現象」が唯識三性説においては容易に起こる、という点に注意すべきであろう。

〈キーワード〉唯識三性説, grāhya-grāhaka-bhāva, アーヤ識の所縁・行相, 遍計所執性, 存在と非存在の意味の逆転現象, 〈ダルマ・ダルミン構造〉の適用範囲の外

〔参考文献〕

- 宇井伯寿 (1952年) 『安慧護法 唯識三十頌釈論』
山口益 (1935年) 『中辺分別論積疏』
野澤静證 (山口益と共著) (1953年) 『世親唯識の原典解明』
戸崎宏正 (1979年) 『仏教認識論の研究』 上
荒牧典俊 (長尾雅人, 梶山雄一と共著) (1976年) 『世親論集』
竹村牧男 (1995年) 『唯識三性説の研究』
兵藤一夫 (2010年) 『初期唯識思想の研究 唯識無境と三性説』
三穂野英彦 (2003年) 『*Madhyāntavibhāga* 第1章相品における理論と実践』
金才権 (2008年) 『『中辺分別論』における三性説の研究—三性説の形成とその思想史的展開を中心として—』
那須円照 (2009年) 『アビダルマ仏教の研究——時間・空間・涅槃』
北野新太郎 (1999年) 「三性説の変遷における世親の位置——上田・長尾論争をめぐる——」『国際仏教学大学院大学 研究紀要』第2号, pp. 69–101.
北野新太郎 (2010年) 「『摂大乘論』の唯識三性説」『南アジア古典学』第5号, pp. 195–222.
北野新太郎 (2012年) 「『唯識三十頌』の唯識三性説」『南アジア古典学』第7号, pp. 193–230.

註

- 1) 戸崎宏正 『仏教認識論の研究』 上, p. 370, ll. 17–26.

akāryakāraṇe buddhisukhe grāhyagrāhakatāyā bhāvāt / na hi yatra grāhyagrāhaka-bhāvas tatra kāryakāraṇabhāvaḥ / puruṣaśabdādisukhayor iva / atha buddhisukhādīnām grāhyagrāhakahāvād eva kāryakāraṇabhāvaḥ / tattvād eva tarhi sākāryakāraṇatā / evaṃ sati puṃsy api kāryatāprasāṅga ity anīṣṭam anaikāntikā vā tenaiva // (*Pramāṇavārttika-bhāṣya*, R. Sāṅkṛtyāyana ed., p. 324, ll. 9–13.)

戸崎訳: 覚と楽は因・果ではない。所取・能取であるから。実に所取能取の関係があるところには因果関係はない。『神我』と『声等の楽』のように。もし覚と楽等にまさに所取能取の関係による因果関係があるならば、因果関係はその関係のみからあることになる。もうそうであれば、人 (= 神我) も果であるという過失におちいる。(それは) 認められないことである。あるいはそれゆえに不定となる。

- 2) grāhyā-grāhaka-bhāvena virahitatā という場合の grāhya-grāhaka-bhāva を「所取・能取の体」と訳す訳例自体は、山口益博士以来、存在する。山口博士や、長尾雅人博士は、「アーヤ識の所縁・行相」の理論については、よく知っておられたのであるが、

それを意識していない認識論・論理学の研究者によって、初期唯識の領域にまで、「所取・能取関係」という訳語が持ち込まれてしまった、ということではないであろうか。

- 3) 三穂野博士は、三穂野博士の博士論文の中で、「関係」という言葉を、かなり多用されているようであるが、「所取・能取関係」という訳語自体が、誤ったものであるとすると、誤解に基づいた理解の上に論理を積み重ねて博士論文を執筆している危険性があるということになるのではないであろうか。

- 4) 例えば、西田幾多郎は、「高橋（里美）文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答う」（『西田幾多郎全集』第1巻所収）の306頁の5－6行目で、「氏は普通の心理学者や経験論者の様に純粹経験ということを内から見ないで、外から見て居られるのでもなかるうか、斯くては純粹経験の真相を得ることはできぬと思う」（下線は引用者）といっている。「対象論理的な思考方法」とは、西田がここでいう「純粹経験を外から見て」いる状態に他ならない。

例えば、ネコを飼っている人が、ネコの前に、紙で作ったボールのようなものを転がしてやると、しばらく、それを追いかけて遊んでいるということがある。私がそれをみて、他の人に「このネコは、自分とボールとの間に、「主観・客観関係」があるとか、ないとか考えながらボールを追いかけているはずだ」といったとすると、おそらく、同意は得難いであろう。その場合、ネコは、「何か、抵抗性（不可入性）のある丸いモノ〔の存在〕がある」と考えて追いかけているはずである。アーラヤ識中の「二取の習気」もそれと同様であって、自我が「ある」とマナ識が構想し、外界対象が「ある」と第六意識が（それぞれ別個に“存在”を）構想しているのである。「純粹経験を内からみる」とは、この場合のネコの視点にたつてものをみることに他ならない。「対象論理的」とは、それを外から（横から）分析してみることである。

その場合、本来の「所取」、「能取」に対応するものであったはずの、自我と諸存在は、何れも構想の対象となっており、それら二つの間の所取・能取としての相対の関係性は、すでに存在しなくなっている、という点に注意されたい。

- 5) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., p. 18, ll. 2-3.
6) 三穂野英彦『*Madhyāntavibhāga* 第1章相品における理論と実践』2003年、(第二部 附論) の p. 25, ll. 21-22.
7) 那須円照『アビダルマ仏教の研究——時間・空間・涅槃』p. 282, ll. 5-6.
8) 金才権『『中辺分別論』における三性説の研究—三性説の形成とその思想史的展開を中心として—』p. 93, ll. 23-24.
9) 山口益、野澤静澄『世親唯識の原典解明』法蔵館、1953年、p. 363, l. 13.
10) 荒牧典俊『大乘仏典 15 世親論集』中央公論社、1976年、p. 163, l. 1.
11) 竹村牧男『唯識三性説の研究』春秋社、1995年、p. 145, l. 13.
12) 兵藤一夫『初期唯識思想の研究 唯識無境と三性説』文栄堂、2010年、p. 426, l. 23.
13) 現在、2015年1月24日(土)であるが、実は、昨年12月に刊行された『印度学仏教学研究』所収の拙稿「初期唯識文献における grāhya-grāhaka-bhāva の適切な訳語についての

一考察」の時点と、現時点との間で、筆者の考え方が進んだところがある。本文中でも後述するように、筆者は、昨年7月の西日本インド学仏教学会において、小川英世博士から質問をいただいた。その時に小川博士は、「g.g.bh. についての「所取・能取関係」という訳語が誤訳である、ということは認めるが、TK第21偈cd句に対するスティラマティの *Bhāṣya* からみた場合、g.g.bh. の -bhāva に対する竹村訳（有）や兵藤訳（実物）も誤訳である。どうして竹村訳や兵藤訳に乗っかるんだ。〈ダルマ・ダルミン構造〉について考える必要がある」という旨のことをいわれた。また、その学会に前後して、片岡啓博士と和田寿弘博士からも、それぞれ順次に、当該箇所の竹村訳について「実は誤訳なんだ」、「誤訳だねえ」という御見解をいただいていたのであるが、筆者はそれらの考え方に、約半年の間、乗っかって考えてしまったところがある。しかし、現時点の筆者の考え方としては、（全くの非存在を意味する）遍計所執性（であるところの g.g.bh.）には、〈ダルマ・ダルミン構造〉は適用できないというものである。それゆえ、現時点で筆者は、g.g.bh. の -bhāva に対する訳語としては、〈存在〉系の訳語が正しいと考えているのである。

- 14) TK第21偈は、以下のごとくである。

paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratyatyodbhavaḥ /
niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā // 21 //
(*Triṃśikārikā*, Lévi ed., p. 14, ll. 13–14.)

「それに対して依他起性は構想作用であり、縁から生じたものである。円成実性はそれ（依他起性）が常に前のもの（遍計所執性）を離れている〔依他起性に遍計所執性が存在しない〕ことである。」

- 15) A Dictionary of Sanskrit Grammar (1961) の271頁のbhāvapratyaya の項目をみると、“an affix in the sense of quality such as tva, tā etc.” とある。

- 16) TK第1偈は、以下のごとくである。

ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate /
vijñānapariṇāme 'sau pariṇāmaḥ sa ca tridhā // 1 //
(*Triṃśikārikā*, Lévi ed., p. 13, ll. 3–4.)

「実に、さまざまな我・法の仮説が行われるのであるが、それは、識転変においてである。そして、その転変は、三種である。」

私見によれば、ヴァスバンドゥは、MV第I章第1偈を意識した上で、そこに vijñānapariṇāma というヴァスバンドゥ自身の新たな思想を加えることによって、上記のTK第1偈を作偈している。そして、ヴァスバンドゥ自身がTK第3偈ab句で asaṃviditako-pādisthānavijñaptikaṃ ca tat（そして、それ（アーラヤ識）は、不可知の執受（個体存在を統合するはたらき）と場所（器世間）とを識別するものである）といっていることからわかるように、ヴァスバンドゥは、『瑜伽論』『摂決摂分』以来説かれる「アーラヤ識の所縁と行相」の理論を前提とした上で、TK第1偈で、ātmadharmopacāraḥ といっているのである。そして、その場合の（遍計所執性すなわち「〔内と外とにそれぞれ別個に〕構想されたもの」に対応する）ātman と dharma は、MV第I章第1偈で、dvayaṃ

tatra na vidyateといわれる場合のdvayaすなわちgrāhya, grāhakaを意味していることになるのであるが、その場合には、「能取が所取をみている」のではなく、「能取として顕現したもの」が自我であると増益され、「所取として顕現したもの」が外界対象（法）として増益される、ということになる。それゆえ、この場合には、もはや「能取が所取をみている」という前提自体が成立しなくなっているのであるから、「所取・能取関係」という訳語を使用することは不可能であるということになるのである。認識論・論理学では、アーヤ識というものを除外するため、アーヤ識の内と外とに二重にはたらく対象志向性によって顕現したものを、それぞれ別個に構想の対象とする、という考え方は、全く存在しない。それゆえ、認識論・論理学の研究者が上記の問題に気づかないということには、必然性があるといえるのである。

17) *Madhyāntavibhāgaśāstra*, Yamaguchi ed., p. 10, ll. 16–17.

18) 兵藤一夫『初期唯識思想の研究 唯識無境と三性説』2010年, p. 392, ll. 13–15.

19) 山口益『中辺分別論釈疏』1935年, p. 14, ll. 5–6.

20) 例えば、MV第I章第13偈においては、瑜伽行派における空、すなわち円成実性について、以下のように説明している。

dvayābhāvo hy abhāvasya bhāvaḥ śūnyasya lakṣaṇam /
na bhāvo nāpi cābhāvo na prthaktvaikalakṣaṇam // I . 13 //
(*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., p. 22, l. 23–p. 23, l. 7.)

「実に、(所取・能取の) 二つのものが無であることと、無が有であることが空（性）の相である。有ということでもなく、また無ということでもない。別である、[あるいは] 同一である、という相ではないのである。」

21) *Madhyāntavibhāgaśāstra*, Yamaguchi ed., p. 14, ll. 4–7.

山口益博士は、この箇所を、以下のように和訳されている。

「所取と能取との体よりの離性は、とは、離性は虚妄分別の空性なれども、而も虚妄分別までも無なるにはあらず。例えば繩は蛇の体としては空なり。彼〔蛇〕の自性に非る故に一切時に於て空性なりと雖も、繩の体〔空なるに〕はあらず。」(下線(傍線)は原著者、山口益『中辺分別論釈疏』1935年, p. 18, l. 15–p. 19, l. 2.)

22) 兵藤一夫『初期唯識思想の研究 唯識無境と三性説』2010年, p. 362, ll. 9–18.

兵藤博士は、更に、上記の箇所に以下のような(註)をつけて、安慧の考え方を説明されている。

「第1偈の安慧独自の注釈部分(世親釈に対する複釈ではない)では、「虚妄分別は所取・能取の自性を離れる(grāhyagrāhakasvarūparahita)と空と言われるが、あらゆる形で無自性なのではない」(MAVT p. 10), 「所取・能取なるものは実物にすぎない(bhāvamātra)ものである」(op.cit. p. 11), 「それ(虚妄分別の無の相)は所取・能取の実物(grāhyagrāhakahāva)としては無である。虚妄分別において二は存在しないから、虚妄分別はまた二の本性(dvayātman)としては存在しないと言われたことになる」(op.cit. p. 16)と語り、世親と同様に二取に関してbhāva, svarūpa, ātmanの語を付

加する時もある。しかし、多くの場合、第1章では「虚妄分別が所取・能取を離れること (grāhyagrāhaka-rahitatā)、それこそが空性であるから、空性は無性ではない」(op. cit. p. 11), 「それ(空性)は虚妄分別において所取・能取を離れていること (grāhya-grāhakarāhitatā) である」(op. cit. p. 12), 「自体としては存在しない所取・能取の形相 (grāhyagrāhākākāra) として顕現するから、迷乱の自性として知られる」(op. cit. p. 13), 「象などの形相 (hastyādyākāra) が空である幻術において象などの形相が〔顕現する〕如くである」(op. cit. p. 13), 「そのように虚妄分別はまた、自体として存在しない所取・能取の形相 (grāhyagrāhākākāra) をもって顕現する時、愚者たちがそれに着着し執着することを捨てさせるために」(op. cit. p. 15) と語るように、bhāva などの語を用いなかったり、「形相 (ākāra)」という語を用いたりしている。また、第3章では「所取・能取の形相」と「所取・能取の自体」を同等に使用している。したがって、『大乘莊嚴經論』において見たように、安慧の考え方からすれば、後者の方が自然であろう。(兵藤一夫『初期唯識思想の研究 唯識無境と三性説』2010年, p. 392, ll. 13–33.)

23) *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, Lévi ed., p. 59, ll. 22–23.

24) *Triṃśikābhāṣya*, Lévi ed., p. 19, ll. 5–6.

25) Jowita Kramer, *Sthiramati's Pañcaskandhakavibhāṣā*, Part I: Critical edition, 2013, p. 92, ll. 10–12. 筆者は、〈アーヤ識の所縁・行相〉の理論が、最近刊行された *Pañcaskandhakavibhāṣā* においても示されているということについて、佛教大学の松田和信教授による御教示によって知るに至った。ここに記して、松田教授に深く感謝申し上げます。

26) *tatrābhūtaparikalpo grāhya-grāhaka-vikalpaḥ /*

(*Madhyāntavibhāṣa*, Nagao ed., p. 18, l. 1.)

27) *Triṃśikābhāṣya*, Lévi ed., p. 42, ll. 12–13.

28) MV第I章第3偈は、以下のごとくである。

artha-sattvātma-vijñapti-pratibhāsam prajāyate /

vijñānaṃ nāsti cāsyārthas tad-abhāvāt tad apy asat // I . 3 //

(*Madhyāntavibhāṣa*, Nagao ed., p. 18, ll. 21–22.)

「対象・有情・自我・識別作用として顕現する識が生じる。その対象は存在しない。

それらが存在しないから、それ(識)もまた存在していないのである。」

29) *Madhyāntavibhāṣaṭīkā*, Yamaguchi ed., p. 114, l. 20–p. 115, l. 6.

30) 竹村牧男『唯識三性説の研究』1995年, p. 145, ll. 11–16.

31) *Triṃśikābhāṣya*, Lévi ed., p. 40, ll. 1–5.

32) ここで筆者は、竹村博士の示されたgrāhyagrāhakatvaに対する和訳、すなわち、「現に存在しない所取・能取なるもの (grāhyagrāhakatva) が分別されたのが、遍計所執性である」という和訳に従って、grāhyagrāhakatva に対して「所取・能取なるもの」という和訳を示している。その訳語に対して、「抽象名詞を形成する -tva という接尾辞が付いているのに、「～なるもの」という訳語をあてはめるのはおかしい」という見解をもたれ

る方もおられるかもしれない。しかし、日本語の問題として、「もの【物】」を広辞苑でみると、二番目の意味として「こと。事柄」とあり、また、相撲などで、「物言い」という場合、力士が手を先についた、とか、足が先にでた、などという「こと」について話し合うことをいうのであって、それを「事言い」とはいわないであろう。「人間関係なるものについて考える」とは「人間関係ということについて考える」ということであり、どこかに「人間関係」という延長と不可入性をもった物体が存在するわけではない。それゆえ、「所取・能取なるもの」という訳語自体は、その訳語だけでみた場合、誤訳ではなく、よい訳語であると考えられるのである。また、後述するように、遍計所執性は、「存在」を意味する言葉で表記されていても、それ自体が「全くの非存在」を意味しているのであるから、〈ダルマ・ダルミン構造〉の適用範囲の外にあるものであると考えられるのである。この場合の -tva は、「属性・性質」ではなく、「本質・具体的事物」を意味していると考えられる。内と外とに、それぞれ別個に対象志向性がはたらいている場合、「所取の本質」とは、自分の心を離れた外界対象としての所取（の存在）がそこにある、ということであろう。「そこにある」と虚妄分別によって増益されてはいるが、実際には、全くの非存在であるため、〈ダルマ・ダルミン構造〉の適用範囲の外にある、ということになるのである。

- 33) 兵藤博士は、TK第21偈cd句に対するTbhにおいてスティラマティが使用する grāhya-grāhaka-bhāva という言葉について、次のようにいわれている。

「安慧も分別と分別されるものについて「その分別において所取と能取の実物（grāhyagrāhaka-bhāva）が遍計所執される」と注釈しているのである」（兵藤一夫『初期唯識思想の研究 唯識無境と三性説』p. 426, ll. 22–24.）それに対して、小川博士の論理によれば、直後にスティラマティが grāhya-grāhaka-tva と言い換えている点からみて、Tbhの和訳としては、「実物」という和訳には無理がある、とのことである。しかし、本文中でも触れているように、全くの非存在を意味する遍計所執性は、〈ダルマ・ダルミン構造〉の適用範囲の外にあるため、「実物」や「存在」という〈存在〉系の訳語を使用して問題ないというのが筆者の現時点での考え方である。その場合、-tvaは、辻直四郎博士のいわれるところの「具体的事物」を意味するものとして使用されていると考えられる。

- 34) 荒牧訳に限っていえば、実は、やや「揺らぎ」があるようなのである。すなわち、荒牧博士は、当該箇所を grāhyagrāhakahāvaḥ を「認識される客体と認識する主体という存在」と訳されているのであるが、そのすぐ後の部分の grāhyagrāhakatvam については「認識される客体と認識する主体との相対関係」と訳されているのである。恐らく、荒牧博士は、（野澤博士や竹村博士や兵藤博士と同様に）初期唯識における思想的コンテキストからみた場合、「（何らかの）存在」が構想されているはずである、との感覚をもっておられ、その結果として -bhāva の部分を「存在」と訳されたのであるが、-tva という抽象名詞を作る接尾辞が付加された部分の訳語をどうすべきかについて迷われた後に、「相対関係」という訳語を（やむを得ず）採用されたのではないだろうか。しかしながら、本稿における論述からもわかるように、初期唯識の思想的コンテキストからみた場合、「相

対関係」ではなく「存在」が増益されている、とみるべきであろう。すなわち、-tva が付加された部分についても、本文中で引用させていただいた辻直四郎博士による説明の「本質、具体的事物」が内と外とにそれぞれ別個に増益されている、とみた上で、「存在」で統一されるのがよいのではないか、と考えられるのである。

35) 辻直四郎『サンスクリット文法』(岩波全書) 1974年, p. 219, ll.17-19.

36) 唯識三性説において遍計所執性を意味するところのものが、存在を意味する言葉で使われていても、「全くの非存在(=都無)」を意味する、ということについては、誤解が起こりやすいようなのである。というのは、実は、筆者は、小川博士から、当該箇所竹村訳について「誤訳だ」という語指摘をいただく2014年7月26日より、少し前の5月頃に、片岡啓博士から、「実は誤訳なんだ」という見解をいただき、また、少し後の同年8月31日の日本印度学仏教学会の自分の発表の後に、名古屋大学の和田寿弘博士に御教示をいただく機会があったのであるが、その際に、和田博士からも、やはり「誤訳だねえ」という見解をいただいたのである。ふつうに考えれば、「存在」という言葉は「存在」を意味し、さらに、小川博士と片岡博士と和田博士は、〈ダルマ・ダルミン構造〉を意識して考えておられるために、「誤訳」である、という見解に至ったのであると考えられる。しかしながら、本文中でも触れたように、唯識三性説において、遍計所執性を意味するところのものが示される場合には、それが「存在」という言葉で表記されていても、「全くの非存在」を意味することになるため、それ(遍計所執性)は〈ダルマ・ダルミン〉構造の適用範囲の外に位置づけられることになるのである。

唯識三性説について研究していると、その「存在と非存在の意味の逆転現象が起こる」ということが自明のことであるかのような感覚になってくるので、その部分が他の研究領域の研究者にとって、盲点となっている、ということに気づきにくくなるようなのである。筆者は、小川博士による御質問をいただいてから、約半年経過した2015年の1月10日頃に、そのことに気づくに至った。